

# EL ESPIRITU DE DOS FILOSOFIAS

## Realismo Metafísico e Idealismo Racionalista

(S. Tomás De Aquino y Renato Descartes)

SUMARIO: I. REALISMO METAFISICO de S. TOMAS. — 1. Los tipos noéticos idealista y realista y su evolución histórica. — 2. Los grados del ser, de la inteligibilidad y de la inteligencia. La base metafísica de los caracteres de la inteligencia humana, de sus conceptos abstractos y analógicos. — 3. El valor objetivo de la inteligencia. — 4. La síntesis gnoseológica tomista estructurada sobre la unidad metafísica del ser. — 5. La ética erigida por S. Tomás sobre bases ontológicas. — 6. El conocimiento de la fe termina también en la realidad. Relaciones ontológicas de la realidad natural y sobrenatural reflejada en las relaciones lógicas de la filosofía y de la teología. *La filosofía Cristiana*. — 7. El espíritu realista metafísico de S. Tomás: toda la obra de la inteligencia sometida y sostenida por el ser.

II. EL IDEALISMO RACIONALISTA de DESCARTES. — 1. Las notas constitutivas del espíritu cartesiano. — 2. El espíritu idealista racionalista de tipo matemático de Descartes puesto de relieve en el tipo noético asignado a la filosofía. — 3. El espíritu cartesiano en el «Discurso del método». — 4. El mismo revelado en la gnoseología cartesiana con su consiguiente dualismo irreductible. — 5. El criterio correspondiente a ese espíritu: las «ideas claras y distintas». — 6. El espíritu cartesiano en las pruebas de la existencia de Dios, y la veracidad divina como recurso para mantener la deducción idealista racionalista del espíritu cartesiano. — 7. La «reducción» de la sensación de acuerdo a dicho espíritu. — 8. La «reducción» de la realidad a pensamiento y extensión conforme al mismo espíritu. — 9. La doctrina Cartesiana del origen de las ideas determinada por el espíritu de su filosofía. — 10. El espíritu cartesiano en su ética. — 11. La falta de unidad del sistema cartesiano, consecuencia del espíritu racionalista idealista desvinculado de la realidad. — 12. El dualismo entre filosofía y teología, fruto también del espíritu cartesiano.

III. EL ESPIRITU DE DOS EPOCAS ENCARNADO EN S. TOMAS y DESCARTES (Conclusión). — 1. La actitud del sometimiento al ser encarnada en la filosofía medieval, fundamento de la verdadera grandeza de la inteligencia. — 2. La actitud contraria de la filosofía moderna de independencia de la inteligencia respecto al ser con intenciones de divinizarse, causa de su constante contradicción y de su ruina.

### I

1. — Se ha dicho con razón que toda gnoseología y aun toda filosofía puede reducirse, en última instancia, a



dos tipos esquemáticos: el de Platón y el de Aristóteles <sup>(1)</sup>. Porque o bien se toma como punto de partida de la investigación filosófica la IDEA (sujeto), o bien se la centra en las entrañas mismas del SER (objeto). En el primer caso tenemos la supremacía de la idea sobre la realidad; en el segundo, la realidad es primera y el valor de la idea depende de su sujeción y adecuación y hasta de su identidad intencional con la realidad. En la primera posición la idea regula y, en el último término de su evolución lógica, proyecta y crea la realidad (al menos fenomenalmente), en la segunda es la realidad quien regula y determina la idea.

Dentro de estos dos tipos de conocimiento y de correspondiente metafísica y filosofía caben muchos matices intermedios, que no son sino los estadios sucesivos de un pensamiento que avanza paulatina y lógicamente hasta el pleno desenvolvimiento de sus implicaciones y despojándose a la vez de elementos ajenos (muchas veces tomados del tipo contrario) y que, en un principio, actúan como prejuicios de contención de su desarrollo intrínseco.

En este sentido el idealismo realista de Platón comienza la evolución del primer tipo de filosofía, que se continúa (aunque contenidos sus gérmenes idealistas por los principios cristianos) con S. Agustín y la llamada escuela agustiniana de la edad media (Alejandro de Hales, S. Buenaventura, etc.), toma cuerpo definitivamente en Descartes al disvincularse, como sistema, del pensamiento cristiano y ser volcado en su nuevo método, y sigue su desarrollo lógico y necesario a través de Leibniz y sobre todo de Spinoza, para llegar pasando por intermedio de Kant hasta la filosofía idealista transcendental de Fichte, Schelling y Hegel, y desembocar definitivamente en el idealismo contemporáneo de Croce, Gentile, Weber y Brunschvicg y del mismo fenomenalismo de Husserl, cuyo pensamiento debía acabar ló-

(1) J. MARECHAL: *Précis d'Histoire de la Philosophie moderne*, § I. — Louvain 1933, p. 14.

E. GILSON: «*Études sur le rôle de la Pensée médiévale dans la formation du système cartésien*» p. 199.



gicamente en el idealismo al partir de un pensamiento sin realidad.

En Platón se trata de un idealismo realista, pues a nuestras ideas responden las realidades ontológicas e inmutables de las Ideas arquetipos y, consiguientemente, de algún modo la realidad sensible que participa su ser de estas ideas substanciales. En S. Agustín y en los escolásticos agustinianos la verdad de nuestras ideas es un efecto de la «iluminación», vale decir, de un influjo divino por el que éstas resultan conformes con las ideas divinas y consiguientemente con la realidad extramental y, que a su vez es tal en virtud de la voluntad divina que las crea conforme a sus ideas ejemplares. En ambas explicaciones se salva la objetividad del conocimiento, pero sólo de un modo indirecto, por una inflexión o recurso a las ideas platónicas o divinas, respectivamente. La comunicación inmediata de nuestro conocimiento con la realidad externa queda interrumpida. La evolución lógica de esta posición consistirá en suprimir esa introducción artificial del realismo, mediante la supresión de las Ideas subsistentes de Platón y del recurso a las Ideas ejemplares divinas de los agustinianos, para quedarse con el pensamiento aislado de toda realidad (externa o interna) creador único de toda realidad fenomenal inmanente a él mismo. Pero semejante desplazamiento de este tipo noético hacia el idealismo racionalista y trascendental no se explica sin la intervención de Descartes, y si la filosofía moderna se caracteriza, según sus representantes, por una orientación hacia el idealismo absoluto a partir del análisis trascendental del conocimiento, con toda verdad a Descartes se ha de adjudicar la paternidad de ese subjetivismo radical.

Por una de esas paradojas en que no escasea la historia de la filosofía, Descartes es *de hecho realista en sus conclusiones*, gracias a elementos extraños a su posición filosófica, que actúan como prejuicios en el desenvolvimiento lógico de sus premisas; a pesar de que, tanto por los gérmenes que llevaba en las entrañas de su sistema como



por su actitud y espíritu, iba a constituirse en padre del idealismo racionalista, por una parte, y del empirismo agnóstico, por otra.

También el segundo tipo de gnoseología y filosofía, que comienza y da la supremacía al ser, desarrolla su evolución lógica desde los primeros filósofos griegos hasta Aristóteles, y desde Aristóteles hasta S. Tomás.

Sabido es cómo los primeros filósofos griegos (a pesar de lo simplista de su solución) merecen el nombre de tales por la intención metafísica que los guiaba de buscar el constitutivo último de la realidad sensible, lo cual implícitamente llevaba consigo la doctrina realista del conocimiento, de que podemos conocer la realidad en sí. Sócrates avanza y, mediante su célebre «inducción», llega a descubrir lo esencial permanente de la realidad cambiante, lo inteligible de ella, mediante el «concepto». El «concepto» de Sócrates, conquista definitiva del realismo que Aristóteles y S. Tomás no harán sino precisar más y más, es el conocimiento intelectual determinado por la esencia o constitutivo de la realidad sensible, despojada de sus notas individuales.

Aristóteles con su doctrina metafísica del acto y la potencia y de las causas intrínsecas de los seres materiales (la materia y forma), y con su síntesis psicológico-gnoseológica del conocimiento sensible e intelectual, del origen sensible-empírico de las ideas mediante la actividad del νοῦς παντελής y de la dependencia del concepto respecto a la realidad y de la identidad intencional con ella, llega, no sin numerosas obscuridades en su difícil libro περὶ ψυχῆς a la conquista substancial del realismo: nuestros conceptos están sostenidos por la realidad, que alcanzan inmediatamente en una identidad intencional.

Pero la conquista plena del realismo en toda su pureza, libre de todo elemento ajeno a él, e injertado vitalmente en la realidad total, natural y sobrenatural, con su doble conocimiento correspondiente, sólo se logra con la



vasta y coherente síntesis de S. Tomás de Aquino. Naturalmente la conquista de S. Tomás no se explica sino como el coronamiento genial — pero coronamiento — de un esfuerzo evolutivo de varios siglos de la filosofía medieval dirigida sobre todo a la elucidación y valorización de las ideas universales, lograda ya substancialmente en un sentido moderadamente realista por Juan de Salisbury; y la incorporación del aristotelismo a la filosofía cristiana llevada a cabo por S. Tomás es históricamente ininteligible sin el esfuerzo, no plenamente logrado, de S. Alberto Magno.

Pero la verdad es que la adquisición plena y justificada del realismo ontológico y gnoseológico ha sido obtenida y formulada definitiva e insuperablemente por S. Tomás.

A fin de apreciar mejor, por contraste, el espíritu racionalista e idealista de tipo matemático de Descartes, que va a caracterizar a la filosofía de la edad moderna, nada más conducente que exponer primero los puntos fundamentales y característicos de la síntesis metafísico-gnoseológica tomista, poniendo en relieve su espíritu eminentemente realista y metafísico. Veremos mejor así, cómo estas dos filosofías, concordes en no pocas de sus conclusiones, difieren siempre diametralmente por su espíritu.

2. — Para S. Tomás todo conocimiento se apoya en la realidad, en el ser. La realidad se extiende desde Dios, el Acto o perfección pura sin mezcla de imperfección o potencia alguna, hasta la pura potencia real de la materia primera. Los seres intermedios (creados siempre, desde que no son la misma perfección) son todos compuestos de acto y potencia, y su perfección es tanto más grande cuanto más participan del Acto puro de Dios y, consiguientemente, más actualizan la potencia. Por eso después de Dios, aunque a una infinita distancia, siguen los puros espíritus o formas puras (los ángeles — sin más composición substancial que la de esencia y existencia), luego los compuestos substanciales de materia y forma, y, entre estos, primero aquellos en los que la forma o acto substancial es intrínsecamente



independiente de la materia en su existir y en obrar (el hombre en razón de su forma o alma espiritual), luego los de forma dependiente aunque superior a la materia, pero capaz de captar las formas de otros seres materiales (los animales en razón de su alma sensible), más abajo los de forma simplemente vital, dotados de movimiento ab intrínseco, y en último término los seres inorgánicos, en que la forma está enteramente sumergida en la materia cuantitativa. Más abajo estaría la materia primera, pura potencia real, pura capacidad, y que, por eso mismo, no puede existir sola sin la forma (la existencia es ya un acto o perfección). Por eso la materia primera está entre el ser y la nada, es «algo que en cierto modo no es», como decía Platón.

Todas estas franjas de la realidad convienen en el concepto de ser, pero no todas de una manera unívoca sino solamente análoga. La introducción de la analogía en el concepto de ser es una de las tesis fundamentales del tomismo y una conquista genial de su autor, que con ella se ha puesto a resguardo de los escollos de las antinomias contra las que han ido a dar no pocos grandes filósofos, sin excluir el mismo Descartes. El ser no conviene ni se predica del mismo modo de todos los seres, es un contenido que en su misma simplicidad lleva las estrías diferenciales que se subraya según el ser a que se atribuye. El concepto de ser es polivalente <sup>(1)</sup>. Los modos diversos del ser: la *aseidad* y *abaleidad*, etc., es decir, la manera esencialmente diversa con que el ser conviene a los distintos seres, son inseparables del concepto mismo de ser. Todos los seres participan de la noción de ser, pero no del mismo modo, sino de una manera proporcional, de modo que aquella simplicísima noción de ser (lo que existe o es capaz de existir) en que todos los seres convienen, es a la vez diversa en las distintas franjas de la realidad (*aseidad*: Dios, *abaleidad*: creatura, per-

---

(1) G. MARITAIN, *Degrès du savoir*, p. 432 y sgs.; o la exposición que de esta obra publicamos en esta misma revista en los números de octubre 1934 y enero y febrero, 1935.



seidad: substancia, *ínaleidad*: accidente) en que se verifica. Cuando se afirma, pues, que Dios y las creaturas son, este ser es atribuido y conviene con toda verdad a ambos, pero no del mismo modo sino proporcionalmente, no unívoca sino analógicamente.

Todo ser es en sí inteligible, en razón del acto o perfección que esencialmente siempre encierra desde que no es nada, y tanto más inteligible, por ende, cuanto más perfecto es su acto o perfección. Por eso Dios es el supremo inteligible, y los demás seres lo son tanto más cuanto mayor es el predominio del acto sobre la potencia y, consiguientemente, de la forma sobre la materia en los seres materiales. Por eso la escala ontológica descendente de los seres según su acto o perfección, más arriba expuesta, es a la vez para S. Tomás la escala descendente de la inteligibilidad de los seres, desde la Inteligibilidad misma del Acto puro (Dios) hasta la hipointeligibilidad de la pura potencia (materia primera sólo inteligible en razón del acto o perfección de que es capaz).

La capacidad de captar esa inteligibilidad, es decir, la inteligencia está también en íntima relación y proporción con la constitución ontológica de los seres <sup>(1)</sup>. Sólo el ser inmaterial, el que no está en intrínseca dependencia con la materia es por eso mismo, capaz de captar la inteligibilidad de las formas o actos substanciales, y ello de un modo proporcional a su inmaterialidad. En el Ser puramente inmaterial y siempre en Acto tanto la Inteligencia como el inteligible están siempre en acto y están no sólo unidos sino realmente identificadas. El objeto proporcionado de la Inteligencia divina es el mismo Dios, es ella: Dios es la inteligibili-

---

(1) Así como la inteligibilidad se basa en la forma, ya que la materia primera es absolutamente indeterminada y como tal ininteligible en sí misma y sólo en relación con la forma que la ilumina, del mismo modo la capacidad de captar esa inteligibilidad, o sea, la inteligencia, está condicionada por la independencia intrínseca de la materia: sólo el ser inmaterial (forma pura o por la menos independiente en su existir y obrar de la materia a la que está unida) es capaz de captar la inteligibilidad intrínseca y esencial de las formas, precisamente porque por su independencia de la materia puede hacer partícipe de su inteligibilidad en acto a las otras formas e identificarse inteligiblemente con ellas.



dad transparente a sí misma. En los seres puramente espirituales (los ángeles), pero compuestos de acto y potencia (esencia y existencia), su ser o forma es siempre inteligible en acto y por eso está ella siempre presente intuitivamente en su inteligencia, la cual es, sin embargo, una facultad o potencia distinta de su ser substancial (inteligencia correspondiente a un ser compuesto de acto y potencia). Finalmente en el último escaño de la inmaterialidad está el alma humana, forma espiritual pero intrínsecamente unida a la materia de la que es acto substancial y de la que depende intrínsecamente en su actividad sensitiva y vegetativa, y por la que es individualizada.

Una forma inmaterial, pero así unida y relacionada con la materia, ha de experimentar también en su ejercicio intelectual el peso de la potencia de una tal materia. De aquí que ella no conozca sino mediante una facultad intelectual distinta de su ser, y su objeto inteligible proporcionado no sea otro que la forma o acto de los seres materiales embebida en la materia y, por eso, inteligible sólo en potencia, y a la que ella llega por el ministerio de los sentidos, despojándolas de su potencialidad (=materialidad) y haciéndola así inteligible en acto. La inteligibilidad de su misma forma inmaterial (el alma) también está en potencia en razón de la materia a la que se une y que la individualiza, y sólo llega a estarlo en acto mediante el acto de la inteligencia. Tanto, pues, la inteligencia como su objeto no están sino en potencia, éste como inteligible y aquella como acto de inteligencia. La reducción al acto de ésta no se verifica sino reduciendo al acto la inteligibilidad del objeto e identificándose inteligiblemente con él. Pero como la inteligencia no logra llegar así hasta la forma inteligible si no es despojándola de sus notas materiales que se oponen a su inteligibilidad en acto, por eso mismo sólo obtiene un conocimiento de la forma si las notas individuantes (que provienen de la materia «*signata quantitate*»), un conocimiento abstracto y universal. El conocimiento intelectual de lo singular no es directo, según S. Tomás, sino solamente indi-



recto, por un volverse la inteligencia a la imagen sensible de donde toma las notas formales inteligibles, por un unirse el conocimiento intelectual con el sensitivo en un mismo sujeto.

De este carácter abstractivo y universal del conocimiento intelectual, de esta carencia de intuición intelectual de la esencia de las cosas, síguese la pobreza de nuestros conceptos, que no logran jamás, por más que se los multipliquen, llegar a la comprensión exhaustiva de la realidad, y se comprende también la nota de inacabamiento y de incompletez de toda ciencia y de todo saber humano. La realidad se presenta como un núcleo inagotable de sucesivos conceptos o «tomas» abstractivas por parte de la inteligencia.

El objeto proporcionado y adecuado de la inteligencia humana reside, pues, en la quiddidad (=forma=acto) de los seres materiales. Mediante la acción del entendimiento activo que toma de las especies sensibles las notas inteligibles o esenciales sin la materia, la esencia se manifiesta inteligible en acto («*species intelligibilis impressa*»- y es asimilada intencionalmente por el entendimiento.

Pero esta forma de los seres sensibles, objeto proporcionado de una inteligencia unida a una materia, constituye una esencia, es un ser y no el Ser, un ser contingente que no logra su plena inteligibilidad sin el Ser necesario (Acto puro) que le quita su indeterminación para existir y lo determina a su existencia, un ser, por consiguiente, que lleva intrínsecas en sus entrañas las estrías que lo relacionan y ligan esencialmente al Ser divino. De este modo la inteligencia humana es llevada por un analogado o valencia secundaria del ser hasta el analogado primario del Ser, al Ser por esencia y al que primariamente conviene la noción de ser («*analogum analogans*»). Del mismo modo el entendimiento humano, siguiendo las relaciones del ser, llega al conocimiento de los seres puramente espirituales y de cosas negativamente inmateriales.



Y he aquí que el objeto inteligible de la inteligencia humana se agranda y se extiende de este modo desde su objeto proporcionado: la forma de los seres materiales, hacia arriba, hasta el supremo Ser inteligible, Dios, pasando antes por los seres negativa y positivamente inmateriales; y para abajo, hasta la pura potencia (materia primera), que conoce por medio del acto o forma que la determina.

Pero si el objeto de nuestro entendimiento se agranda y se extiende a todos los analogados del ser, él no los llega a conocer en su propia luz inteligible, a captar en su propia esencia, sino tan sólo proyectando sobre ellos la luz de su inteligible proporcionado: la esencia de los seres materiales. El origen de nuestras ideas, como hemos visto, está tomado de las cosas materiales, y sólo a través de ellas (mediante un proceso de abstracción y negación) llegamos a conocer las cosas inmateriales. No podemos representar inteligiblemente los objetos inmateriales recibiendo directamente de ellos su propia inteligibilidad, no podemos captarlos directa e inmediatamente en la inteligibilidad intrínseca de su esencia, sino que valiéndonos de los conceptos de las cosas materiales (los analogados secundarios) y a la luz de su inteligibilidad, llegamos a significar y a conocer pálida y analógicamente, pero con toda verdad y certeza, los analogados primarios, los seres inmateriales, y al mismo Ser en sí (Dios, el *analogum analogans*). Esta falta de conceptos propios (de «tomas» directas de la esencia del objeto conocido) para llegar al conocimiento de los seres inmateriales, hace que nuestros conocimientos acerca de ellos sean oscuros y difíciles, a pesar de la verdad y certeza con que a veces están dotados. Nada más firme ni más cierto para nuestra inteligencia, por ejemplo, que la existencia de Dios que se impone como el fundamento ontológico de toda la realidad y mediante ésta de todo el orden lógico; y, sin embargo, el conocimiento de la esencia divina a través de los seres creados que distan infinitamente de ella, es tan oscuro y pálido (a pesar de la certeza con que procedemos en la deducción de las perfecciones que encierra).



que S. Tomás ha podido escribir, retomando un pensamiento del Pseudo-Dionisio: «In finem nostrae cognitionis Deum cognoscimus tamquam incognitum» (1).

El origen de nuestras ideas, la forma abstraída de la materia, sigue pesando en todos nuestros conocimientos intelectuales ulteriores, que no están elaborados sino con notas tomadas de los ínfimos seres de la escala de la realidad. (2)

Por eso, si bien es verdad que nuestra inteligencia puede extender su conocimiento desde los límites de la pura potencia hasta los últimos confines del Ser (y esta es su nobleza), sin embargo, no alcanza objeto alguno por intuición, sino solamente por conceptos abstractos, los cuales además sólo tienen una franja de la realidad (la inferior de todas) proporcionada a su capacidad, más arriba de la cual sólo le es dable ver en el claroscuro de la luz inteligible de esta franja proyectada por encima de ella en conceptos formados con notas de los seres materiales y sometidos a un proceso de abstracción y negación.

3. — A pesar de esta pobreza inherente a la abstracción de nuestros conceptos, más la analogía que se les añade cuando ellos se refieren a los seres que están por encima del objeto proporcionado de la inteligencia, el conocimiento intelectual, según explica S. Tomás, termina *inmediatamente* en el objeto. Todos los medios subjetivos a que es sometido el objeto antes de llegar a ser inteligiblemente conocido por la inteligencia, son medios transparentes que sólo sirven para poner en contacto inmediato la inteligencia con la realidad. Desde el punto de vista psicológico, para que el objeto llegue a la inteligencia es menester que pase primero por los sentidos, luego por las imágenes de la fantasía, más tarde por la especie impresa espiritual, para lograr finalmente constituir el verbo mental, con cuya emisión la inteligencia entiende. Pero desde el punto de vista gnoseológico, el co-

(1) Myst. Theol. c. I. — Cf. De Pot. 7,5 ad 13.

(2) Véase Maritain, «Degrès du savoir» p. 399 y sgs., y nuestra exposición de esta obra en la Revista «Estudios», en los números de octubre de 1934 y enero y febrero de 1935.



nocimiento se presenta no como una representación sino como contacto o comunicación inmediata con el objeto; la inteligencia no entiende las especies sensibles o inteligibles ni su verbo mental o idea, sino directa e inmediatamente la realidad, se *identifica inteligiblemente* con ella («*cognoscere est fieri aliud in quantum aliud*»). El acto del conocimiento intelectual es, psicológicamente hablando, una realidad accidental de la inteligencia, pero gnoseológicamente considerado es él transparente y constituye para la inteligencia una como superexistencia intencional, en la cual capta y se identifica inteligiblemente con la realidad <sup>(1)</sup>. Toda gnoseología debe respetar y explicar este dato inicial de la conciencia de que en nuestros actos intelectuales no conocemos inmediatamente nuestros actos sino el objeto, el ser, y que sólo en un segundo momento, por reflexión sobre este acto primero, llegamos a conocerlo como acto. El problema crítico del «puente» entre sujeto y objeto, entre pensamiento y realidad, es un *falso problema* solamente planteable gracias a una deformación previa del hecho del conocimiento, que se nos presenta como esencialmente trascendente y dependiente de la realidad. Un pensamiento puro sin una realidad como objeto es simplemente *impensable*.

4. — Y este es precisamente el punto central, la clave de bóveda del sistema gnoseológico-metafísico de S. Tomás, que nos manifiesta su espíritu eminentemente ontológico y la primacía del ser sobre la realidad, así como la admirable e insuperada unidad de su doctrina donde todas las tesis se sostienen de suerte que no hay un solo elemento desvinculado de los demás, como que se trata de una síntesis estructurada sobre la unidad ontológica de la realidad.

Toda la gnoseología tomista tiene raíces profundamente ontológicas, y puede decirse que no es sino una parte de su metafísica. Ya vimos cómo la inteligibilidad es proporcional al acto o perfección del ser, y cómo la inteligencia

---

(1) Véase Maritain, «*Réflexions sur l'intelligence*», 2ème édition, p. 59 y sgs.



depende del mismo modo del grado de inmaterialidad ontológica.

Si, por otra parte, el conocimiento intelectual se nos manifiesta como una identificación intencional de la inteligencia con la realidad, entonces acabamos de ver cómo el conocimiento intelectual se centra en el ser que es esencialmente inteligible por el mero hecho de ser, y comprendemos cómo el modo propio de nuestro conocer conceptual, y a las veces analógico, está en íntima relación con la realidad conocida de que depende. En efecto, el que el objeto proporcionado de la inteligencia humana sea la forma del ser material, se funda en la constitución ontológica del hombre, compuesto de materia y forma y carente de toda idea innata y que debe adquirir sus conocimientos conceptuales mediante el ministerio de los sentidos, los cuales sólo presentan a la inteligencia seres materiales, es decir, compuestos de materia y forma. En estos seres el elemento esencial y constitutivo, el elemento explicativo e inteligible, es solamente la forma. Luego esa forma será el objeto proporcionado de la inteligencia.

El carácter abstractivo y universal del concepto (con la pobreza, consiguiente a esta carencia de intuición intelectual) se apoya en la constitución ontológica del objeto proporcionado de la inteligencia, del ser material compuesto de materia y forma, de forma como de elemento determinado y perfectivo (y por eso inteligible), y de materia como de elemento indeterminado y perfectible (y por eso ininteligible en sí mismo) y que, en razón de la cantidad que exige, determina e individualiza la forma. La inteligencia, al tomar el elemento inteligible sin el hipointeligible (la forma sin la materia), obtiene, por eso mismo, un conocimiento abstracto y universal.

Pero la realidad proporcionada de nuestro conocimiento intelectual, en la que éste se apoya, tiene conexiones ontológicas con toda la realidad, y sobre todo conexiones esenciales con el Ser absoluto y necesario que la determina a la existencia, como dijimos más arriba. La realidad total,



el ser tomado en toda su extensión no es, pues, algo *uniforme*, ya que comprende los sectores más diversos desde el Acto puro hasta la pura potencia, pasando por las diferentes participaciones contingentes del Ser absoluto y necesario (toda la gama de los seres creados).

El conocimiento del ser en cuanto tal está apoyado como todo conocimiento en su objeto, en la realidad extramental. El concepto que encierre bajo esta noción de ser todas esas regiones de la realidad, deberá llevar en su seno, en consecuencia, las diferencias profundas que esas realidades tienen entre sí como realidad, como ser, deberá ser un concepto polivalente como la misma realidad que expresa y en que se apoya, deberá, en una palabra, ser un concepto *análogo*.

La analogía del concepto del ser, con las significaciones proporcionales que encierra, se apoya en la diversidad ontológica de los seres en su misma nota simplicísima de ser, en la manera enteramente diversa con que ellos son (*a se, ab alio*, etc.)

Y como el hombre con su conocimiento intelectual sólo llega directamente a un analogado secundario del ser como a su objeto proporcionado, a un ser contingente y material, y no conoce los demás seres sino en función de este concepto primero, claro está que su conocimiento de los demás seres, y sobre todo del Ser supremo, analogado principal en quien primero y principalmente se verifica la noción de ser, resultará un conocimiento de lo esencialmente perfecto e infinito por lo esencialmente imperfecto y finito, un conocimiento, por ende, sumamente pobre, oscuro y difícil de las realidades que están sobre la franja ontológica de su objeto proporcionado; por más que ese conocimiento pueda llegar a significar con toda verdad y certeza su objeto inteligible.

Como se ve las conexiones lógicas entre el concepto propio y el concepto análogo se apoyan en las relaciones de inteligibilidad objetiva, o lo que es lo mismo, en las relaciones ontológicas esenciales que conexionan los seres entre



sí (vg. del ser *ab alio* con el Ser *a se* del que depende esencialmente, del ser *in alio* con el ser *per se*).

Toda la doctrina del conocimiento de S. Tomás está apoyada en el ser. Del ser vienen las primeras nociones conceptuales o aspectos abstraídos inmediatamente de la realidad, y, por consiguiente, las conexiones lógicas que enlazan a los conceptos objetivos entre sí no son más que las conexiones ontológicas de la realidad aprehendidas por la inteligencia. Los principios o axiomas primeros del orden lógico (el principio de identidad y no contradicción, el de razón de ser y de causalidad, etc.) valen para este orden, precisamente porque han sido tomados de la realidad junto con las nociones primeras.

De ahí el cuidado de S. Tomás en el análisis de las nociones tomadas de la realidad, la humildad intelectual de tomar la realidad y sus principios como ellos son, y luego la prolijidad con que procede en el enlace lógico de esas nociones y principios de acuerdo a sus exigencias objetivas, porque sabe que la síntesis ajustada y lógicamente coherente de los conceptos es la expresión de las relaciones y de la unidad ontológica del ser.

5. — La misma ética de S. Tomás está insertada en su ontología. Todos los seres están orientados hacia su bien ontológico, y en este bien o fin a que Dios los destina mediante su naturaleza, encuentran su perfección. Esta ordenación final de las creaturas incrustada en su naturaleza y realizada por leyes necesarias en los seres irracionales, en el hombre está impresa y comunicada de una manera conforme a su naturaleza racional, por los dictámenes prácticos racionales ordenadores de su conducta, y realizada por su voluntad que libremente acepta esta ordenación final imperada por Dios para ella y los demás seres. Acatando esta ley divino-natural que lo ordena a su fin, el hombre logra alcanzar ese fin, que no es otro sino la glorificación formal de Dios por el conocimiento y el amor, pero a la vez y, en esa misma consecución de la gloria formal de Dios como su último fin, alcanza su fin último interno, el desarro-



llo y perfección de su naturaleza, obtiene su plenitud ontológica con la consiguiente felicidad. Con la ley moral Dios no ordena al hombre sino su propia felicidad sólo conseguible por la posesión del objeto infinito de su inteligencia y de su voluntad, la verdad y el bien infinitos, por la posesión de Dios por la vía del conocimiento y del amor, en lo cual precisamente Dios consigue su glorificación formal de parte de la creatura racional.

La glorificación de Dios y el bien del hombre están unidos y hasta identificados, puesto que no son sino dos aspectos de un mismo fin logrado. El bien moral no es, pues, en última instancia, sino el bien y la perfección específica del hombre, que, en su desarrollo perfecto, consuma su plenitud ontológica y su felicidad. (1)

De esta suerte la inteligibilidad y orden admirables con que Dios planeó y realizó la creación pasa a través de esta captación cuidadosa de la realidad al orden lógico del sistema de S. Tomás, en la medida de la luz de la inteligencia humana. A través de la realidad creada por Dios, S. Tomás se apodera en cierto modo del orden de la inteligencia divina, dentro de la pobreza de nuestro conocimiento conceptual.

6. — Acabamos de ver que la filosofía de S. Tomás es la filosofía del ser. Pero la realidad, a más de extenderse desde el acto puro hasta la pura potencia imponiendo a la inteligencia un objeto que, aunque asequible siempre de algún modo, en sus regiones superiores está por encima del modo proporcionado de conocer de nuestro entendimiento, a más de este ser asequible por la sola razón a luz de su inteligibilidad natural, comprende el ser sobrenatural sólo manifestable a la luz de la revelación y asequible para nuestra inteligencia por el acto sobrenatural de la fe. En verdad esta realidad sobrenatural está muy por encima de todo este orden de la gracia, está más allá de todas las

---

(1) Véase nuestra obra próxima a aparecer: «Los fundamentos ontológicos del orden moral».



sión y del amor divino a que se ordena y que especifica todo este orden de la gracia, está más allá de todas las exigencias de la naturaleza y es un don gratuito de la divina Bondad.

Sin embargo el orden sobrenatural se inserta y enlaza íntimamente con el orden natural: el acto de fe no es sólo efecto de la gracia, sino que en él interviene también la actividad psicológica de la inteligencia y de la voluntad. El prodigio de la Eucaristía, sólo cognoscible por la revelación y la fe, se realiza en el orden ontológico e impone a la inteligencia creyente la aceptación de la permanencia de los accidentes naturales del pan sin su substancia correspondiente. La misma gracia santificante es una realidad, un hábito entitativo, un accidente del alma. Tenemos, pues, que la realidad comprende dos órdenes, dos zonas específicamente diversas e inconfundibles, pero a la vez íntimamente unidas y comunicadas: la de la realidad natural, asequible a las luces de la sola razón, y la sobrenatural, cognoscible por la revelación.

Al orden de la realidad sobrenatural que se nos manifiesta por la revelación responde un conocimiento también sobrenatural, la fe, acto del entendimiento bajo el imperio de la voluntad y realizado con la ayuda de la gracia. Tomando como principios estas verdades de la revelación conocidas por la fe y subordinando a ellas su razón como instrumento, el teólogo las sistematiza, las ordena en sus pruebas de este orden sobrenatural, las compara entre sí y con otras verdades del orden natural para fecundarlas y prolongar de este modo la luz de la revelación más allá de lo que ésta formalmente da. Tal es el conocimiento teológico. <sup>(1)</sup>

Todo este conocimiento sobrenatural se apoya en la realidad sobrenatural y es su expresión. De aquí que, estando la realidad natural y sobrenatural íntimamente unidas

---

(1) Dejamos de lado otros conocimientos sobrenaturales (el místico y el de la visión), porque no hacen tan de lleno a nuestro asunto.



y comunicadas, a pesar de su diferencia esencial que las distingue, del mismo modo el conocimiento correspondiente a esas dos zonas de la realidad total, el natural de la inteligencia y el sobrenatural de la fe y también el de la teología que se apoya en éste, estarán íntimamente unidos y trabados, a pesar de su diversidad.

Dios es autor del orden natural y sobrenatural. Ninguna incompatibilidad ontológica podría haber entre ambos, y, por ende, tampoco podría haber contradicción entre los conocimientos correspondientes, que nos hacen expresar y captar esa armónica realidad. Más aún, así como la realidad natural sin destruirse ni disminuirse se subordina a la sobrenatural, así también el conocimiento filosófico (y en general, el conocimiento natural), sin perder su autonomía dentro de sus esenciales límites, se subordina al saber sobrenatural. En virtud de esta subordinación, la filosofía, lejos de amenguarse, recibe de la fe (y de la teología) un doble y benéfico influjo. a) Primeramente una *influencia negativa* que le impide errar contra aquélla, ya que no pudiendo ser verdad dos conocimientos contrarios o contradictorios, lo formulado por la filosofía u otra disciplina humana en contra de la fe sería evidentemente falso, y en modo alguno lo enseñado por ésta. Sin embargo, la fe no enseña al filósofo filosofía, ni se entromete en sus dominios para señalarle en qué punto de su razonamiento se ha extraviado, sino que simplemente se limita a señalarle su error incompatible con la verdad que ella enseña con toda certeza. Es el mismo filósofo quien debe reandar su camino para encontrar la desviación de su raciocinio. b) A más de este influjo negativo, el conocimiento sobrenatural ejerce un *influjo positivo* en la misma elaboración de la obra filosófica, pero *indirecto*, en razón del filósofo cristiano que la realiza. Sin introducir elementos sobrenaturales en la filosofía, que se elabora y sostiene con sólo elementos y principios racionales, el filósofo cristiano recibe, sin embargo, una positiva influencia subjetiva y objetiva de su fe, influencia que le ayuda a realizar su obra racio-



nal. La filosofía es, pues, para S. Tomás una sabiduría, un saber por los supremos principios, pero subordinada a una sabiduría superior de un orden sobrenatural. De este modo la filosofía, aunque específicamente distinta del conocimiento sobrenatural, como expresión que es junto con éste de una realidad total compuesta de naturaleza y sobrenaturaleza íntimamente unidas y trabadas, forman con él un saber donde ambos sectores se comunican íntima y jerárquicamente para constituir *la sabiduría cristiana* <sup>(1)</sup>. Toda la realidad natural y sobrenatural con el conocimiento correspondiente puramente racional y de la fe y de la teología se encuentran fuertemente conexiados en la unidad admirable del sistema tomista.

7. — Tal es, en síntesis, el espíritu metafísico realista que impregna toda la filosofía y, en general, toda la obra intelectual de S. Tomás de Aquino. Toda ella está construída sobre la realidad y gobernada por el ser. El pensamiento es algo segundo, que supone y se apoya en el ser como primero. Un pensamiento sin un ser que lo condiciona y determina como objeto, es algo *impensable*. La posición contraria, el idealismo, lleva, por eso, su refutación en sus entrañas, en la misma fórmula que lo expresa, pues sólo es exponible y tiene sentido, merced a conceptos cargados de ser. Aún el mismo pensamiento como puro pensamiento, prescindiendo de todo contenido, es inanalizable si no es considerado como ser.

Esa es la condición del pensamiento humano: que aun para negar o poner en duda el ser deba fundarse y recibir su consistencia como pensamiento de ese mismo ser, cuyo contenido se ha intentado diluir. De no consentir al ser, el pensamiento está siempre en contradicción consigo mismo.

---

(1) Largamente nos hemos ocupado de este punto en un trabajo publicado en esta misma revista en los números correspondientes a julio, agosto y septiembre de 1935, y luego en un librito aparte. A esta obra remitimos al lector deseoso de una exposición más detallada sobre las relaciones entre la filosofía y la teología, según S. Tomás.



Pero no se trata de una necesidad ciega de nuestra naturaleza que así imposibilita toda posición idealista (sólo posible en una inteligencia realista), sino que este realismo justifica satisfactoriamente su objetividad por el *inmediatismo e identidad intencional* que media entre pensamiento y ser, y con el que aparece el conocimiento ante la reflexión crítica.

Esta fidelidad y sometimiento de la inteligencia al ser es, en definitiva, una subordinación al Ser necesario e infinito, en quien tiene su razón de ser, su sostén ontológico toda realidad contingente. La realidad es siempre Dios o la obra de Dios. De aquí que ese sometimiento y reverencia al ser — que constituye el espíritu de la filosofía de S. Tomás — no sólo implica la aceptación y respeto a la naturaleza de nuestra inteligencia hecha esencialmente para la captación del ser, sino la subordinación, en último término, a Dios, en quien todo ser y manera de ser encuentran su razón suprema, su Causa primera y su Fin definitivo. Hay en esta actitud intelectual de sometimiento al ser, una confesión humilde y sincera de que la inteligencia humana no es absoluta, no es divina, y que por tanto, no es creadora sino creada y, como tal, dependiente de Dios en su ser propio y del ser divino y de la realidad creada como objeto en su funcionamiento. Pero en esa aceptación sincera y humilde de la naturaleza de nuestra inteligencia, tal como la defiende S. Tomás, encuentra ella el camino de su verdadera grandeza. Apoyándose en el ser creado y siguiendo sus conexiones ontológicas, la inteligencia llega definitivamente a enriquecerse con la posesión del Ser supremo, y a encontrar en la naturaleza de los seres la finalidad divina que los dirige hacia sí, y, con ella, el principio fundamental para la orientación moral de su propia vida en pos de conquista de su bien definitivo: su plenitud ontológica, su felicidad suprema con la adquisición plena y perfecta del Ser infinito de Dios, por el sumo y eterno conocimiento y amor.



Una orientación religiosa profunda surca, como se ve, las entrañas del realismo metafísico de S. Tomás. La aceptación, respeto y tendencia al ser es, en definitiva, la aceptación, respeto y tendencia al Ser supremo, en quien todo ser se sostiene, y, por ende, en quien también se apoya todo el funcionamiento de la inteligencia.

## II

I. — Descartes se encuentra en el polo opuesto de S. Tomás, no tanto por las conclusiones de su filosofía coincidentes en gran parte con las de aquél, como por el camino recorrido por la inteligencia para llegar a ellas. Esta orientación de la filosofía de Descartes está determinada por un espíritu nuevo, que desborda y anima sus tesis y que, despojado de éstas en sus sucesores, va a dar fisionomía a toda una época histórica del pensamiento y pasar como herencia a la filosofía moderna.

En efecto, si la filosofía de S. Tomás es la filosofía del ser y del pensamiento sometido a las exigencias ontológicas de aquél, un realismo metafísico, la filosofía de Descartes es la filosofía de la idea con supremacía sobre la realidad, de un *idealismo racionalista* de tipo matemático, en que la idea gobierna y determina su objeto.

La filosofía cartesiana, según esto, y lo dicho al comienzo de este trabajo, es de tipo platónico-agustiniano. A pesar de sus negaciones expresas <sup>(1)</sup>, la influencia de S. Agustín, acaso sólo indirecta a través de los agustinianos jansenistas de su época, parece estar fuera de duda <sup>(2)</sup>.

---

(1) Oeuvres de Descartes, edición ADAM-TANNERY (a la que siempre nos referiremos en adelante): carta A. Mersenne, t. I, p. 376; cartat de Arnauld a Descartes, t. V, p. 186; IVes. objections, t. IX, p. 154, 170. Ver también Pascal «De l'esprit géométrique» (edic. min. de L. Brunschvicg, p. 192-193).

(2) Ver sobre este punto a Gilson: «Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien», p. 191-201, sobre todo desde



Sin embargo, como ha puesto en relieve Gilson en un artículo de la «Revue de Philosophie» (1), si la filosofía cartesiana es dependiente de la de S. Agustín, la inversa de que el pensamiento de S. Agustín coincidiría con el de Descartes es absolutamente falsa. La filosofía cartesiana es la filosofía agustiniana más el «método», o mejor aún, es la filosofía agustiniana acomodada a un método enteramente nuevo que la arruina y le cambia su espíritu y fisonomía.

Esta observación de Gilson, según creo, nos hace penetrar en la esencia de la filosofía cartesiana, pues nos da los dos elementos constitutivos del espíritu que anima y da fisonomía específica a toda la obra de Descartes: la primacía del pensamiento sobre el ser (*tipo platónico-agustiniano del conocimiento*) y el método de la deducción pura según el criterio de las «ideas claras y distintas» partiendo siempre de la inmanencia, de la idea (*método cartesiano*), y que podríamos condensar en esta fórmula: *idealismo racionalista de tipo matemático*. Estas dos notas las vamos a encontrar en todos los puntos salientes de su filosofía y son las que impiden la unidad del sistema cartesiano condenado, por eso mismo, a un dualismo radical que lo mina en su conjunto y en cada una de sus partes.

2. — Conocida es la preferencia que Descartes, ya desde sus años de estudiante de La Flèche, profesó a las matemáticas, en las que veía la claridad y firmeza que no encontraba en las demás disciplinas, incluso en la filosofía (2). Descartes consideraba las matemáticas como el prototipo y el ideal del conocimiento humano. De ahí el deseo de

---

la página 199. Gilson, prescindiendo de si hubo o no influencia, busca esta coincidencia de S. Agustín y Descartes en el tipo mismo de especulación metafísica adoptado por Descartes, que lógicamente debía llevarle a esa coincidencia con el Obispo de Hipona.

El P. J. Maréchal en su ya citada «Histoire de la philosophie moderne» t. I, p. 62 N° 28 b), da por cierto este influjo de S. Agustín sobre Descartes.

(1) «L'avenir de la métaphysique agustinienne», en Revue de Philosophie, 1930 (número especial consagrado a S. Agustín), p. 690-714.

(2) Passim. Ver, vg., Dis. de la Met. 1º p. t. VI, p. 7, p. 19-21.



ampliar los dominios de esta ciencia y conquistar para ella regiones del saber que hasta entonces le habían permanecido ajenas, reduciendo sus diferentes ramas a un solo tronco <sup>(1)</sup>. Además, Descartes debe ser considerado como el fundador de la geometría analítica y colocado con razón entre los grandes propulsores de la física (recuérdese sus estudios sobre la luz y otros semejantes) y de la matematización de los fenómenos físicos, y puede reclamar también con justicia para sí la paternidad de ese movimiento que iba a tomar cuerpo con Leibniz para ser renovado, en parte, en nuestros días por la logística, y que pretende la reducción del pensamiento a elementos-unidades, con cuya combinación y con un método puramente deductivo se pueda llegar a la obtención de cualquier verdad. El espíritu, al menos, de esta posición está en el fondo de toda la filosofía cartesiana.

En efecto, Descartes deseó e intentó construir una filosofía de tipo matemático <sup>(2)</sup>, en que partiéndose de alguna idea «clara y distinta» se llegase, mediante un proceso rigurosamente deductivo y evidente, a la conclusión de las grandes verdades metafísicas.

Descartes ignoraba, por una parte, la complejidad de los diferentes planos de visualización que encierra la realidad, los grados de la abstracción de Aristóteles y de S. Tomás, fundados en la riqueza del objeto <sup>(3)</sup>, y que si bien uno de ellos, el de la cantidad, en que opera el matemático, se presenta con toda claridad y evidencia, hay otros (el del «ser sensible» y del «ser en cuanto ser») a los que sólo se llega a través de la experiencia sensible; y, por otra parte, desconocía la naturaleza de la inteligencia humana, la cual, si encuentra el objeto de las matemáticas como el más asequi-

---

(1) Ibid. p. 17-18.

(2) Ibid., p. 18-19.

(3) Véase Aristóteles: *Metaf.* XI c. 7, el Coment. de S. Tomás in *Met.* XI, lec. 7, Opus. 709.5, in libr. *Poster.* p. 27 a. 7, y Juan de S. Tomás, I, P. *Phil. Nat.* Proem.



ble y claro, no llega al objeto más noble, el ser, sino traspasando los fenómenos y de una manera abstractiva y muchas veces obscura y análoga, a causa de la sublimidad del objeto que la desborda <sup>(1)</sup>. En una palabra, a Descartes no se le ocurre construir una filosofía conforme a las exigencias del ser y de la naturaleza de nuestra inteligencia, sino que *a priori* establece el tipo de su obra filosófica.

Esta prescindencia de la naturaleza del objeto para determinar el tipo noético correspondiente ha llevado a Descartes al intento absurdo de tratar de un mismo modo a la filosofía y a las matemáticas y hasta casi querer hacer de ambas una sola disciplina. Hay en este intento una confusión de objetos formales derivada precisamente de la prescindencia del ser, en cuya rica complejidad ellos se apoyan, y del punto de partida del orden puramente subjetivo de las ideas; porque, como ya argüía S. Tomás contra los subjetivistas de su tiempo <sup>(2)</sup>, si el concepto no se sostiene y termina en la realidad, en los distintos aspectos de ésta, la diversidad de las ciencias y de los diversos grados del saber no tienen explicación ni siquiera sentido alguno. Más adelante veremos cómo esta misma actitud lleva a su autor a desconocer la analogía del ser con todas sus funestas consecuencias (el N° 5 de este capítulo).

Encontramos, pues, con toda evidencia, en los designios mismos de Descartes, el espíritu que definimos como un «idealismo racionalista», que sin tener en cuenta el objeto, determina *a priori* el tipo noético de la filosofía, y «matemático», porque pretende conducir a la filosofía a la manera de estas ciencias de la cantidad, por el camino de la deducción pura partiendo de unas pocas ideas «claras y distintas».

3. — No es difícil poner de manifiesto cómo estas notas de su espíritu se encuentran en el fondo de todas las tesis

---

(1) Véase Maritain: «Degrès du savoir», p. 399 y sgs.

(2) S. Th. I, q. LXXXV, a 2.



cartesianas, comenzando por el mismo punto de partida de su filosofía: el «Discurso del método».

Cabalmente porque Descartes quiere encontrar un punto sólido y libre de toda duda para su síntesis filosófica, comienza con un intento de duda metódica universal y real de los diversos sectores del conocimiento humano (del objeto de los sentidos, de la imaginación y de la misma inteligencia), hasta hallarlo en su célebre intuición: «cogito, ergo sum» (1). Descartes ha intentado dudar de todo el ser, vaciar de todo contenido ontológico el conocimiento, pero encuentra que esta duda es imposible sin un yo que la sustente, sin un yo que dude.

Pero, en verdad, puesto en duda el valor de la misma inteligencia en un comienzo, Descartes ya no puede salvar ni siquiera al propio yo, ya que no conocemos a éste sino por una reflexión, por un acto de inteligencia (2). Si se duda de la realidad exterior a nosotros, del ser en general, del mismo modo habría que dudar de este ser que es el propio yo, desde que ambos son objeto inmediato de un acto de inteligencia. Con más lógica que Descartes (pero sin evitar que sin el ser todo es impensable y se auto-destruye el pensamiento), Kant va a introducir en el yo existencial de la conclusión cartesiana la cuña de su crítica para eliminar el yo-substancia y quedarse con el yo-fenómeno, pura apercepción o conciencia. (3)

Es oportuno recordar cómo S. Agustín hace el mismo análisis que Descartes, pero sin el método cartesiano, y por eso su conclusión es válida. S. Agustín, sin la duda real me-

---

(1) A pesar de la negación de Descartes, muchos sostienen, y creemos que con fundamento, que esa frase lógicamente es un silogismo, y, consiguientemente, encierra una contradicción respecto a la posición inicial, en que se ha puesto en duda el valor de la razón. Ej. Dis. de la Meth. t. VI, p. 31 y sgs.

(2) Del yo no tenemos intuición estrictamente tal, ni mucho menos intuición «clara y distinta». sólo conocemos al yo en sus operaciones por un acto de reflexión.

(3) «Dialéctica trascendental» en la «Crítica de la Razón pura». — cfr. J. Marechal: «Le Point de départ de la Métaphysique», cahier II, p. 32 y sgs.



tódica universal, sino de un modo puramente empírico, concluye que una semejante duda es imposible sin un yo que la soporte. S. Agustín no ha comenzado con un intento de duda real, vivida, no ha vaciado previamente de ser el pensamiento, antes al contrario hecho ver cómo es imposible vaciarlo totalmente de él, pues al menos habría que conservar el del sujeto <sup>(1)</sup>. S. Tomás, siguiendo a Aristóteles, pero de diferente manera que S. Agustín, también se propone como cuestión a considerar (y no como un esfuerzo de duda real) si es posible dudar de todo, y muestra cómo semejante actitud intelectual es imposible y contradictoria, desde que si fuese posible, *ipso facto* se autodestruiría <sup>(2)</sup>. Ya lo hemos dicho antes <sup>(3)</sup>, es imposible el pensamiento, aun como duda, sin un determinado sentido ontológico, sin el apoyo del ser. La diferencia entre S. Agustín y S. Tomás es en este punto, a nuestro modo de ver, más accidental que real, aunque, eso sí, dependiente ella de dos actitudes o espíritus diferentes de pensamiento. S. Agustín concluye concretamente con la afirmación de que la duda es imposible sin el yo, S. Tomás, en un tono más impersonal y más general, concluye simplemente que todo esfuerzo de duda universal es vano, pues se apoya e implica siempre el ser. Pero ambos, enfocando de diverso modo el ser (el yo S. Agustín, el ser en general, S. Tomás), ponen a salvo el realismo metafísico de la inteligencia. Por el contrario, Descartes de hecho llega, sí a la misma conclusión que S. Agustín (porque los filósofos no piensan siempre de acuerdo a sus principios); pero lógicamente, de haber realizado la duda tal como él la intentaba (y que realmente es imposible, según observa S. Tomás) nunca hubiera podido salir de ella, y hasta el pensamiento le hubiera sido imposible. Si sale de ella es porque subrepticamente carga su inteli-

(1) Véase: «De vita beata», II, 2,7. — «De libero arbitrio» II, 3,7. — «De Trinitate» XV, 12,21. — «De civitate Dei», XI, 26.

(2) Ver Aristos. Met. III, c. I, III y sgs. — S. Tom. Coment. a esos pasajes.

(3) «Disc. de la Meth.», cuarta parte, t. VI, p. 31 y sgs.



gencia con el ser del que había querido prescindir (y no puede menos de hacerlo desde que piensa algo), y devuelve de nuevo su valor a la inteligencia, obrando conforme a la naturaleza realista de ésta y no conforme a lo imposible intentado.

De todos modos queda asentada la intención del método de Descartes: prescindir del ser, para encontrar, mediante la duda, en la idea (el yo pensante), el fundamento de su sistema. Y aunque de hecho su duda no ha sido fecunda sino merced al ser que le da consistencia y sentido, y su yo no ha sido descubierto sino por una inteligencia de movimiento realista, cuyos resultados habían sido previamente puestos en duda; sin embargo, este carácter ideal con que cree haber encontrado el fundamento de su filosofía, va a quedar incrustado en las entrañas de su sistema para no separarse ya más de él; así como también la intención matemática de encontrar una verdad simple y clara de la cual puedan sacarse todas las demás por un método puramente deductivo, va a seguir pesando en el desarrollo siguiente de su sistema.

4. — Este punto de partida de la idea con prescindencia del ser, que ni sentido tendría en la filosofía de S. Tomás, queda reafirmado en el sistema cartesiano con su concepción del conocimiento. Mientras para S. Tomás, según lo antes expuesto, la idea no es más que un medio transparente (*medium quo*) que nos pone en comunicación inmediata y hasta en identidad intencional con la realidad («*fieri aliud in quantum aliud*»), de modo que el término del conocimiento no es nuestro verbo mental sino el ser extramental, desvaneciéndose la célebre cuestión «de ponte» entre sujeto y objeto, para Descartes lo inmediatamente alcanzado por nuestro conocimiento es la idea misma, es la representación mental <sup>(1)</sup>, que sólo por un recurso a la veracidad de

---

(1) *Passim* (implícitamente muchas veces). Véase, vg., 3º Medit. t. VII, p. 37-38. Dis. de la Meth. 4º parte, t. VI, p. 38. — 4º Medit. t. VII, p. 53.



Dios (¡llevado a cabo mediante una idea!) sabemos que es conforme con la realidad <sup>(1)</sup>. El solipsismo del idealismo trascendental está ya en germen en la doctrina gnoseológica cartesiana.

Poco se ha insistido, a nuestro modo de ver, en este aspecto de la filosofía de Descartes, de que el conocimiento acaba en la idea, en el sujeto, y no en la realidad, aspecto que está subyacente en toda la obra cartesiana <sup>(2)</sup>. Y es este rasgo acaso el fermento más virulento que encierra este sistema y el que ha pasado a la filosofía moderna siempre nominalista o conceptualista, como una herencia intangible, y que, sin los prejuicios en parte de temperamento y en parte de la misma fe cristiana y de la formación escolástica, que en Descartes impidieron su acción, ha desenvuelto paulatinamente todas las consecuencias que encerraba, hasta su desarrollo completo en el idealismo trascendental de nuestros días. En esta concepción cartesiana del pensamiento tiene sus raíces el principio fundamental del idealismo contemporáneo: «Un más allá del pensamiento es impensable».

De esta concepción gnoseológica surge el dualismo radical cartesiano entre pensamiento y realidad. Conocimiento y realidad están en dos planos enteramente irreducibles e incommunicables, y si Descartes admite aún la correspondencia de ambos, es merced al procedimiento artificial y absurdo del recurso a la veracidad divina, la cual nos asegura que esta idea es «copia» fiel de la realidad <sup>(3)</sup> (Cf. *infra* II 7.). La unidad del pensamiento y de la realidad del sistema tomista alcanzada por un fino estudio de la naturaleza del conocimiento ha sido sustituido por el dualismo más irreducible, a causa de una deformación del hecho mismo del conocimiento, el cual realmente no se presenta a

(1) Véanse los dos últimos textos de la nota anterior.

(2) Frecuentemente en el «Discurso del Método» y en las «Meditaciones».

(3) Ver *Disc. de la Meth.* t. VI, p. 38. — *Medit. IV*, t. VII, p. 53.



la reflexión crítica como cerrado en sí mismo sino como terminando, por identidad intencional, en el seno del ser.

5. — En posesión de la primera verdad de su propia existencia como pensamiento, Descartes intenta armarse de un criterio y de un método con el cual, prescindiendo de la experiencia, pueda construir toda su filosofía: un método *a priori* deductivo-matemático. «Después de esto reflexioné en las condiciones que deben requerirse en una proposición para afirmarla como verdadera y cierta (...). Y viendo que en el *yo pienso, luego existo*, nada hay que me dé la seguridad de que digo la verdad, pero en cambio comprendo con toda claridad que para pensar es preciso existir, juzgué que podía adoptar como regla general que las cosas que concebimos *muy clara y distintamente* son todas verdaderas <sup>(1)</sup>. La «idea clara y distinta» será, pues, el criterio para llegar a la verdad. Pero la claridad y distinción o evidencia de la idea (la evidencia subjetiva), nótese bien, y no la que emana del ser que se nos manifiesta con toda evidencia en la idea (la evidencia objetiva), que enseña S. Tomás con todos los escolásticos. No es el ser que ilumina con su inteligibilidad el pensamiento, es la idea clara y distinta, la cual ya sabemos (ver el número anterior) que para cartes termina exclusivamente en su propia inmanencia. Y precisamente porque Descartes parte de una evidencia que va de dentro a fuera, estas ideas claras y distintas van a desconocer la diversidad intrínseca, la analogía del ser, a univocar el ser, aun el Ser divino, cuya existencia, si bien se impone con toda evidencia objetiva, como enseña S. Tomás, es conocido solamente en el claroscuro de la idea analógica del ser elaborada con conceptos tomados del ser material. Todo este sector del ser superior al ser material que está por encima del proporcionado alcance del hombre, en el sistema de Descartes lógicamente tiene que o bien suprimirse o bien deformarse con la univocación. De hecho

---

(1) Ver Disc. de la Meth. parte IV, t. VI, p. 33., y *passim* en las Medit., etc.



Descartes ha optado por esto segundo, fundando una filosofía netamente racionalista idealista: *la medida del ser y de su inteligibilidad es la inteligencia humana*. Lo que trasciende esa inteligencia, esas «ideas claras y distintas», no puede ser conocido ni simplemente ser <sup>(1)</sup>. Y no podía ser de otro modo. Yendo de la idea al ser, es claro que éste debía ser unívoco y acomodarse y circunscribirse a los límites del concepto, y jamás podría desbordarlo con la significación polivalente de la analogía.

6. — Y bien, en posesión ya de una verdad fundamental dentro de su mismo pensamiento con su idea o intuición del «cogito», y armado de un método puramente deductivo ejercido mediante el criterio de las ideas claras y distintas, es decir, de la evidencia subjetiva de las ideas, Descartes va sacando de esa verdad primera todas las tesis fundamentales de su metafísica: la existencia de Dios, del yo como pura realidad pensante, etc. <sup>(2)</sup>, con un método rigurosamente deductivo, sin tomar elemento alguno fuera de su propio pensamiento ni siquiera confrontarlo con la realidad, sino siguiendo el hilo deductivo implicado en las ideas desconectadas del ser, a la manera como los matemáticos, partiendo de unos pocos axiomas y sacándolas de ellos, *a priori*, sin ninguna ayuda de la experiencia, deducen todas las verdades de los teoremas del álgebra o de la geometría.

Merece llamarse la atención sobre las pruebas cartesianas de la existencia de Dios para notar el espíritu que venimos estudiando en esta filosofía <sup>(3)</sup>. En las «Meditaciones» es donde Descartes ha tratado largamente y *ex professo* este

(1) Spinoza retomando con más lógica estas premisas de su maestro (la univocidad del ser y la doctrina de las ideas) va a llegar a la conclusión de que pensamiento y realidad son dos atributos de una misma realidad, y que al desarrollo lógico responden — como que son idénticos — clara y perfectamente las conexiones ontológicas.

(2) Ver Disc. de la Meth. 4º p. t. VI, p. 39 hasta el fin. Toda la Medit. 4º, 5º y 6º, t. VII, p. 52 y sgs.

(3) Ver Medit. V, t. VII, p. 65 y sgs. Disc. de la Meth. p. 4º, t. VI, p. 33 y sgs.



asunto. Comienza por la demostración tomada de la idea de lo infinito que él encuentra en su inteligencia, y que no puede estar causada por ésta, ser finito, sino únicamente por el ser infinito. Luego aporta el argumento anselmiano llamado «a simultáneo», en que partiéndose del solo concepto de Dios se llega a la conclusión de su existencia. Finalmente desarrolla largamente el argumento de la contingencia y de la causalidad a partir de su misma existencia. Si comparamos estas pruebas con las cinco célebres «cinco vías» de S. Tomás <sup>(1)</sup> observaremos ante todo que Descartes en las pruebas de sus «Meditaciones» parte de sus ideas y de sí mismo (su idea de infinito, su idea de Dios y su existencia), mientras que S. Tomás se apoya directamente en el ser. Descartes va a apoyar su conocimiento de las cosas en el de Dios, S. Tomás llega al de Dios apoyándose en el de las cosas. En segundo lugar, vemos que de tres pruebas, dos son de tipo netamente matemático (parten de una idea de la que se deduce la existencia de Dios), precisamente las dos primeras y preferidas por su autor, y que son también las insuficientes <sup>(2)</sup>.

Ya dueño de esta nueva verdad de la existencia de Dios con todos los atributos que le son propios (su bondad, sabiduría y veracidad, sobre todo), Descartes va a hacer de ella un verdadero «*deus ex machina*», que le permita reconstruir el «puente» con el mundo externo roto por su doctrina del conocimiento. El ser del mundo sepultado hasta ahora por la duda inicial en la cuarta parte del «Discurso del método» vuelve a surgir a la realidad, no por las exigencias de nuestro conocimiento condicionado por él (como en el

---

(1) S. Theol. I y II, a 3.

(2) La primera no concluye porque es falso que nuestra idea de lo infinito sólo pueda provenir de una causa infinita. Por la negación de los límites del ser finito nos formamos una idea analógica del ser infinito (y no clara y distinta, como pretende Descartes). En cuanto al segundo, ya S. Tomás advirtió el sofisma que encierra y mediante el cual se hace un tránsito lógicamente ilegítimo del orden ideal al orden real (Cf. Suma Teológica p. I, q. 2, a 1ª).



sistema Aristotélico-Tomista), sino sólo mediante un recurso a los atributos de la Sabiduría y Veracidad de Dios, quien no puede permitir que nuestras ideas («copias» y no comunicación intencional con la realidad, para Descartes) no sean conformes con lo que representan. La objetividad de nuestro conocimiento está, pues, asegurada, pero indirectamente. No deriva ella de una comunicación con el ser, ni puede, consiguientemente, justificarse por una reflexión crítica, sino que es inferida por una inflexión a la existencia de Dios y a sus atributos. Con semejante doctrina, Descartes, que de este modo daba aparentemente a Dios más importancia que S. Tomás, ponía los cimientos de los errores de sus inmediatos sucesores: del *ocasionalismo* de Geulinx, del *ontologismo* de Malebranche, de la *armonía preestablecida* de Leibniz, y también del idealismo trascendental de nuestra época. Porque, en verdad, si es Dios quien nos asegura la conformidad de nuestro conocimiento con la realidad, ¿por qué no suponer que es Dios mismo quien nos da directamente las ideas con ocasión de la presencia de la realidad (*ocasionalismo*), o que conocemos las cosas en Dios (*ontologismo*), o que Dios haya ordenado en dos series correspondientes nuestras ideas y las cosas (*armonía preestablecida*)? Y si nuestras ideas están encerradas en sí mismas como «copias» del ser y nuestro conocimiento no comunica intencionalmente con éste ni llegan aquellas inmediatamente a él, ¿Con qué derecho se puede establecer su valor y se las puede usar para llegar a la existencia extramental, ontológica de Dios? Como advierte S. Tomás contra el argumento anselmiano <sup>(1)</sup>, de la sola idea de Dios no se puede concluir sino su existencia puramente mental, o si se prefiere, la deducción de la existencia de Dios en un orden exclusivamente lógico, pero no en el plano ontológico; y, según oportuna y frecuentemente ha advertido Gilson en contra de ciertas tentativas de algunos

(1) S. Theol. I. p. q. 2, a 1<sup>a</sup> ad. 2<sup>um</sup>.



escolásticos excesivamente complacientes con el idealismo en el planteo del problema crítico, partiendo de una idea como tal y prescindiendo del nexo esencial que la pone en contacto con la realidad que la condiciona y causa, nunca se podrá salir de ella y todas las conclusiones a que se cree llegar no se podrán llenar jamás de valor ontológico, del ser del cual se había previamente vaciado <sup>(1)</sup>. Esto debía acontecer *lógicamente* a Descartes, y si no le ha acaecido de este modo es porque, según dijimos antes, su fe, los conceptos de la filosofía tradicional que aún después del «cogito» influían en su pensamiento mucho más de lo que él creía, y su mismo carácter poco atrevido obraban en su inteligencia contra las exigencias de sus premisas, que más tarde otros iban a desarrollar con más lógica y menos prejuicios y escrúpulos.

7. — Las ideas, pues, no nos vienen como imposición de la realidad ontológica que las determina en nuestra inteligencia a través de la experiencia sensible, su valor les viene de Dios, quien al colocarlas en nosotros <sup>(2)</sup> nos asegura con su veracidad infalible ser conformes con la realidad.

Respaldado así y dueño en cierto modo de la veracidad divina, Descartes, lleno de confianza en su inteligencia, desarrolla todas las implicaciones encerradas o que él cree encerradas «clara y distintamente» en sus ideas, para ir haciendo surgir detrás del «puente», al otro lado del sujeto y paralelamente a él, el mundo real de la extensión, meta buscada — según Gilson y otros autores <sup>(3)</sup> — desde el principio de sus investigaciones, donde poder instalarse cómodamente según la inclinación matemática de su inteligencia.

---

(1) Véase «Le réalisme méthodique», libro en que reúne varios artículos; especialmente el c. V «Vade mecum du débutant réaliste», p. 87 y sgs.

(2) Passim en las Meditaciones, y también al fin de la 4ª p. del Dis. del Método.

(3) Según J. Maréchal (Hist. de la Phil. Moder.) t. I, p. 64.



En lugar del análisis complejo y difícil de la realidad ontológica, Descartes prefiere dirigir esa realidad desde lejos, desde la simplicidad del cielo de sus ideas «claras y distintas», y en lugar de la síntesis laboriosa del metafísico procurada de acuerdo a las exigencias del ser, elabora él el mosaico de sus ideas fácilmente manejable en una ecuación algebraica. Ni el concepto de «reducción», tan frecuente en las matemáticas, falta, por eso, en el sistema cartesiano. ¿Que la realidad experimental es muy compleja y parece oponerse a las ideas y principios del sistema? No importa, la reducción va a descomponerla y simplificarla. Así, para evitar el problema que plantea la sensación y, en general la vida orgánica, con sus caracteres opuestos, materiales y supramateriales en la unidad de su acto, caracteres difíciles y hasta imposibles de acomodar en un sistema de dualismo psicológico como el suyo, Descartes «reduce» la realidad a ideas simples «claras y distintas», más dúctiles a la manipulación matemática. La sensación en los animales y, en general, la vida orgánica de los seres irracionales, no es sino el resultado de un juego de fuerzas mecánicas <sup>(1)</sup>. Las leyes del instinto y del movimiento animal así como sus sensaciones y apetitos podrán, pues, determinarse con fórmulas y números del mismo modo que la ley de la gravitación universal. Es decir, se elimina de lo vital y lo psíquico todo lo supramaterial para retener solamente lo reducible a pura materia (o extensión, según Descartes). Naturalmente en el hombre no podía efectuarse esta misma reducción, pues la conciencia estaba allí para protestar que ver, oír, etc., es algo más que un movimiento automático y mecánico. ¿Qué hacer? La reducción inversa: suprimir lo material de la sensación. La sensación del hombre es fruto de solo el alma (=pensamiento, según Descartes), y lógicamente debe ser esencialmente tan espiritual como los actos de la inteligencia. Por lo demás en las «Me-

(1) Disc. de la Met. 5º p. t. VI, p. 40. *Traité de l'homme*, t. IX, p. 119.



ditaciones» nos dice su autor que por «pensamiento» entiende entendimiento, voluntad *imaginación* y sentidos <sup>(1)</sup>.

De semejante manera, Descartes se ahorra todas las dificultades del problema de la sensación. Porque ella se reduce a pensamiento (en el hombre) o a extensión (en los animales). Las dos líneas paralelas y limpias de todo contacto del pensamiento y de la extensión se prestaban admirablemente a la deducción matemático-racionalista de Descartes.

Pero lo realmente logrado por Descartes con sus reducciones matemáticas y con su método no es una solución sino una supresión de la realidad de la vida sensitiva y orgánica.

8. — No de otro modo ha llegado Descartes a las «ideas claras y distintas» de «pensamiento» y «extensión», suprimiendo toda complejidad en el seno de la realidad sea espiritual o material.

El problema de la substancia y accidentes con sus mutuas relaciones y la diversidad de substancias y, sobre todo, la misteriosa unión de substancias tan diversas como el alma espiritual y cuerpo material para formar una sola substancia o ser completo en el hombre, se avenían mal al método de la limpidez deductiva. La «reducción» de los accidentes de las substancias materiales más diversas a dos irreducibles «extensión» y «pensamiento» sin posible unión substancial y con sólo un mutuo influjo entre ambos, con el consiguiente dualismo, iba a librar a Descartes de nuevo — otra vez con la supresión del problema — de todas estas dificultades que el ser oponía a sus ideas, las cuales iban a dominarlo encauzando (=deformando) la realidad por su propio curso ideal <sup>(2)</sup>. «Cogito, ergo sum», había dicho Descartes al principio del Discurso y también de

(1) Medit. 2º t. VII, p. 28.

(2) Véase Disc. de la Met. 4º p. t. VI, p. 32-33. — Principia I, Nº 8, t. VIII, p. 7. Meditatio VI, t. VII, p. 78.90 y sgs. Secundae responsiones, t. VII, p. 169-170.



sus Meditaciones. Luego yo soy pensamiento, substancia pensante. Tal la contextura de mi yo <sup>(1)</sup>, según este «claro» y «distinto» discurso cartesiano. En realidad lo que hay en esta deducción es una *simplificación deformante* del hecho experimental de la conciencia (en la cual mi acto de pensar se refiere a un yo permanente y substancial distinto del propio acto) con el fin de hacer más «claras y distintas las ideas», de atomizar la realidad en puntos fáciles de manejar en una deducción matemática. No otro es el discurso de Descartes para reducir la *matéria* a pura extensión y movimiento, suprimiendo prácticamente la substancia, lo inteligible de la realidad y los accidentes no cuantitativos, para quedarse con la cantidad y el movimiento, esto es, precisamente con lo sólo reducible y manejable con números <sup>(2)</sup>. Esta conclusión es sumamente importante y sugerente para poner de relieve el espíritu y el método racionalista matemático perseguido por nuestro filósofo: ha sacrificado él lo más valioso del ser material, su substancia y sus accidentes cualitativos, y sólo ha retenido lo cuantitativo, lo que es objeto de las matemáticas, haciendo de esta disciplina el lecho de Procusto en que se suprime todo lo que de la realidad material no entra y se acomoda a ella.

9. — El origen de las ideas ha sido siempre la encrucijada en que se encuentran todas las líneas metafísicas de un sistema filosófico, su clave de bóveda. Este encuentro del objeto y del sujeto, de la realidad con el pensamiento, pone a prueba la cohesión lógica de cualquier filosofía. De ahí la dificultad que siempre ha tenido la solución de este problema, dificultad que ponen de relieve las múltiples soluciones dadas a través de la historia. Sin embargo, todas éstas se reducen fundamentalmente a dos, porque es en este punto cabalmente donde se ponen más de manifiesto los dos tipos de filosofía de que hablamos al principio: la pla-

(1) Dis. de la Met. 4º p. t. VI, p. 33. Medit. 2º, t. VII, p. 27.

(2) Ver Principia, 2º p. del t. IX, 2º y sgs. p. 6 y sgs.



tónica y la aristotélica <sup>(1)</sup>. La de tipo aristotélico, que enseña provenir las ideas por la experiencia (de afuera a dentro), y la de tipo platónico que sostiene las ideas innatas (de dentro a fuera). En este punto S. Tomás está en la línea de Aristóteles, pero purificándolo y superándolo de una manera notable. La solución tomista al problema ideogénico es verdaderamente genial e insuperable. Esta solución de S. Tomás no sólo mantiene un contacto constante con la realidad del conocimiento sensible e inteligible tal como aparece en nuestra conciencia, sino que explica el porqué de los caracteres de ambos conocimientos en una vasta y complejísima síntesis en que todas las tesis del sistema se dan cita y se sostienen mutuamente con la más sólida cohesión, que, en un problema tan arduo como el presente, sólo puede provenir de la verdad que encierra, de su conformidad con la realidad.

Descartes, en cambio, sigue en este punto las huellas platónicas. Las ideas verdaderamente tales son innatas, al menos virtualmente, en el sentido de que provienen de sola facultad (las ideas «adventicias» serían en Descartes, propiamente hablando, sensaciones, que en el hombre, según él (véase N° 7), tienen a sólo el alma como principio. La sensación respecto a ellas tendría a lo más una función de ocasión y no de determinación <sup>(2)</sup>).

Y otra vez nos enfrentamos con el espíritu racionalista matemático de Descartes. El hecho empírico de la conciencia nos manifiesta en la acción de las sensaciones sobre el entendimiento algo más que una pura excitación de ideas preexistentes y nos pone a la vez ante el difícil problema de los caracteres opuestos de estos conocimientos: la sensación, conocimiento orgánico determinando el conocimiento espiritual, y un conocimiento de lo universal y nece-

(1) Ver comienzo de este trabajo, I. 1.

(2) Véase Dis. de la Met. 4º p. t. VI p. 33. Medit. 3º t. VII, p. 37. En su «Nota in Programma», t. VIII (2º p.) p. 357-358, afirma un inneísmo puramente virtual.



sario condicionado y causado de algún modo por un conocimiento de lo individual y contingente. Pero Descartes ha preferido partir de nuevo de la idea y construir *a priori* una explicación de tipo racionalista-matemático del origen del conocimiento, prescindiendo del ser del conocimiento y hasta contrariando la realidad experimental. Las ideas innatas cartesianas suprimen de cuajo todo el espinoso tránsito del conocimiento sensible al inteligible, de lo particular a lo universal, y las sensaciones sólo tienen un papel secundario de pura excitación u ocasión como en Platón). De nuevo Descartes ha suplantado la realidad (del conocimiento en nuestro caso) por otra simplificada y acomodada al manejo deductivo, no sólo distinguiendo, sino separando estos dos tipos del conocer: *las ideas puras, que nos son innatas, y la experiencia sensible que nos viene de la realidad*. La sensación no determina las ideas, está disminuída para que no contamine este orden ideal. Se repite el episodio de Platón. Con este espíritu matemático de disgregación simplificante dirigido a mantener incontaminadas las ideas para una fácil deducción, lo que en realidad se logra es introducir un dualismo irreductible entre el orden racional y el orden empírico, dualismo que se va a continuar y ahondar en dos corrientes separadas y opuestas, el racionalismo y el empirismo, durante los siglos XVII y XVIII hasta el advenimiento de Kant, cuya «revolución copérnica» se dirigirá precisamente a la resolución del problema planteado y mal resuelto por Descartes. Kant es, pues, como se ve, con toda la filosofía contemporánea por él determinada, el hijo legítimo de Descartes.

10. — En cuanto a la moral cartesiana, un artículo de A. Forest, recientemente publicado <sup>(1)</sup>, nos muestra que ella también difiere de la de S. Tomás más por su espíritu que por sus conclusiones.

---

(1) *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* «Réflexion sur la morale cartésienne», 1937, p. 43 sgs.



Del sentido de la moral cartesiana se han dado las más diversas explicaciones <sup>(1)</sup>. Pero en realidad, sobre este punto, Descartes, según lo demuestra Forest en su citado artículo, parece estar en conformidad con S. Tomás en las conclusiones. La doctrina del orden natural y de la generosidad con que hay que abrazarlo (de que habla Descartes), no serían en el fondo sino la doctrina tomista de la ordenación final imperada por Dios y que el hombre debe aceptar y en cuyo cumplimiento encuentra su perfección y su felicidad; aunque, es verdad, Descartes insiste menos que S. Tomás en el carácter trascendente que tiene el bien o fin supremo causante de la perfección y de la felicidad del hombre. La diferencia está más bien en el espíritu. En S. Tomás toda la ética se entronca y es, en cierta manera, una continuación de su metafísica. La ética tomista está fundada en el ser como su misma metafísica. Se funda en el fin último de Dios impreso en la naturaleza de las creaturas que el hombre debe observar como mandado por Dios <sup>(2)</sup>. En Descartes, en cambio, toda esta aceptación y observación del orden objetivo es harto artificial y se aviene poco y mal con su doctrina racionalista y matemática de tipo inmanente. La moral es algo añadido y mal amalgamado con lo restante del sistema y no exigido por la lógica interna de este.

II. — Pero no debemos extrañarnos de ello, ya que en el fondo de todo el sistema cartesiano, precisamente por su carácter eminentemente apriorista idealista y desvinculado de la realidad, carece de la unidad de la síntesis realista-metafísica de S. Tomás. En éste todo está estructurado sobre la unidad compleja y esencial del ser, y la unidad del sistema no es más que la unidad ontológica transportada al orden gnoseológico. En cambio en Descartes se trata tan sólo de la unidad matemática accidental de lo múltiple, de

---

(1) Ver en el citado artículo p. 50 y sgs.

(2) Ver nuestra obra próxima a aparecer: «Los fundamentos ontológicos del orden moral».



los *elementos-ideas* yuxtapuestos al modo de las cantidades de una fórmula de adición algebraica, que no equivale ni alcanza la unidad profunda del ser. Descartes ha substituído la complejidad del ser y uno análogo tomado en conceptos sucesivos y bien conexionados sobre esa misma realidad una (S. Tomás), por un mosaico de ideas sin contacto directo con la realidad, al que — por un recurso artificial e ilógico a la veracidad divina — ha procurado luego acomodar la realidad, la cual, a decir verdad, ha salido fragmentada y deformada de este lecho de Procusto de las ideas.

Como ha podido comprobarse a través de este rápido análisis de los puntos centrales del sistema cartesiano, el dualismo radical que lo caracteriza y mina en todas sus partes, no es, en última instancia, sino la consecuencia lógica de su *espíritu racionalista-idealista desvinculado de la realidad*.

12. — Esta misma posición gnoseológica racionalista-idealista que caracteriza las tesis básicas de su sistema para engendrar el dualismo que les es inseparable, determina también el dualismo infranqueable que separa a la teología de la filosofía en el filósofo francés.

Descartes tenía que llegar lógicamente hasta allí. En el tomismo, a pesar de la esencial diferencia que media entre ambos conocimientos, ellos se encuentran íntimamente unidos, porque íntimamente comunicadas se hallan las dos zonas de la realidad, natural y sobrenatural, que aquéllos no hacen sino reflejar. La unión y jerarquía gnoseológica de los dos órdenes del saber es una consecuencia de la unidad jerárquica que enlaza los dos sectores de la realidad. Pero en Descartes esa íntima comunicación e influjo de los conocimientos en la unidad de la Sabiduría cristiana resulta sencillamente imposible, desde que el conocimiento no se alimenta del ser, sino que acaba inmediatamente en su inmanencia. Rota esta identidad intencional con el objeto y no recibiendo de él, por ende, los caracteres de unidad



que cohesionan íntimamente la realidad natural con la sobrenatural, es claro que sus «ideas» filosóficas quedaban encerradas en sí mismas sin ninguna comunicación con el saber de la fe y de la teología.

En Descartes, pues, filosofía, por una parte, y fe y teología, por otra, no sólo son dos conocimientos específicamente diversos e irreductibles entre sí (hasta aquí con S. Tomás), sino también dos conocimientos independientes y separados sin ningún influjo de parte del saber superior sobre el inferior.

La filosofía en el cristiano Descartes no está bautizada, deja de ser cristiana y reclama para sí la absoluta independencia respecto a la teología. La fe y la filosofía son para Descartes dos dominios incomunicados aún en el mismo filósofo cristiano. Cuando Descartes hace filosofía, deja a un lado su fe, y aunque tampoco quiere que sus disquisiciones filosóficas puedan comprometerla <sup>(1)</sup>, sin embargo, con su posición no sólo la comprende sino que realmente la somete a la filosofía. La duda universal y real de Descartes, pese a sus declaraciones y a las reservas de la 3ª parte del Discurso del Método, alcanza al dominio mismo de sus convicciones religiosas, y toda su doctrina del conocimiento (cuyo alcance sólo aparece en sus sucesores) arruina irremisiblemente los fundamentos racionales necesarios de la fe.

No negamos el influjo que de hecho ha tenido en algunas ocasiones la fe en su filosofía, sobre todo en sus conclusiones; pero este influjo no es confesado ni admitido expresamente por él como la aceptación de una exigencia objetiva de dos conocimientos cuya naturaleza reclama subordinación del inferior al superior, tal como ocurre en la

---

(1) Lettre à Mersenne, t. I, p. 271, donde dice: «Yo no querría por nada de este mundo que saliese de mí un discurso, en el que se encontrase la menor palabra que fuese desaprobada por la Iglesia»... Ver también la 3ª p. del Dis. del Met. t. VI, p. 27.



filosofía cristiana <sup>(1)</sup>. Es un influjo introducido subrepticamente en su inteligencia contra el espíritu y los principios de su filosofía.

Hay más todavía, Descartes que así exaltaba la independencia de la filosofía como si no existiese otro sector ontológico y gnoseológico superior al natural, a la vez disminuía la obra teológica propiamente tal y atacaba positivamente a la teología escolástica. Según se desprende de sus afirmaciones <sup>(2)</sup>, Descartes prefería una fe sin teología, sin sistematización ni fundamentos racionales, una fe que se aceptase una vez por todas y cuyo contenido, viniendo de Dios, no podía ser falso, aunque después no apareciese concorde con las conclusiones científicas o filosóficas de una razón prescindente de ella en toda su obra. En un desacuerdo entre la fe y una pretendida conclusión científica o filosófica, no concluye Descartes la falsedad de ésta, sino la elevación de la inteligencia divina, cuya revelación no alcanzamos a comprender.

Lo grave y lo sugerente es que, partiendo de estas mismas premisas, sus sucesores iban a llegar a rechazar la revelación y la fe como absurdas. Todo el racionalismo e iluminismo del siglo XVIII es hijo legítimo del *cristianísimo* (!) Descartes.

La misma posición kantiana y de la escuela axiológica contemporánea que le sigue hasta nuestros días y desemboca en el modernismo <sup>(3)</sup>, está ya insinuada en Descartes. En efecto, una fe compatible con verdades científicas y filosóficas que le son contradictorias, desde que «la verdad no se opone a la verdad», no es una fe de contenido doctrina-

---

(1) Véase nuestro trabajo «Concepto de la Filosofía cristiana», publicado en esta misma revista en los números de agosto, septiembre y octubre de 1935, y luego en librito aparte.

(2) Ver Dis. de la Met. p. 1º, t. VI, p. 8. Véase también el comentario de Gilson a este libro, p. 132-133, donde se pone de manifiesto la oposición cartesiana entre fe y teología.

(3) Ha poco nos hemos ocupado del tema en la revista «Criterio» en el número correspondiente al 14 de enero de este año. Véase también el N° 429.



rio y queda relegada al mundo de los sentimientos y de las exigencias sentimentales, a la manera pascaliana.

En este desarrollo lógico de las ideas cartesianas, ¡qué lejos nos hallamos de la doctrina cristiana y tomista: la fe y la filosofía íntima y jerárquicamente unidas como conocimientos, como unida jerárquicamente está la realidad que expresan!

### III

Estas dos tendencias filosóficas de S. Tomás y de Descartes, por opuestas que las hayamos visto, lo son mucho más todavía en el fondo, por la diferente actitud espiritual que encarnan de dos épocas.

1. — S. Tomás es el santo y el sabio medieval, que en una actitud ascético-filosófica reconoce humildemente la pobre condición de la inteligencia humana, que ha de recibir sus ideas (por ministerio de los sentidos) de la realidad extramental, del ser. S. Tomás comienza con cuidado y prolijidad el estudio del ser, porque sabe que ese estudio es el único que puede perfeccionar la inteligencia. Siguiendo las huellas y conexiones del ser, ascendiendo por sus admirables y simples «*quinque viae*» llega hasta el Ser infinito, al Acto puro de Dios, pero llega de rodillas en la actitud humilde de la idea analógica, alcanza su objeto, el Ser infinito, pero la perfección y grandeza de este objeto desborda sus límites conceptuales. Desde entonces, el ser aparece ante S. Tomás no sólo como el objeto que colma la potencia esencial de la inteligencia, sino como Dios (el Ser infinito) o como la obra de Dios (los seres contingentes). Hay, pues, en la actitud de prolijidad en el estudio del ser del filósofo medieval (S. Tomás es un prototipo de una pléyade de ellos) no sólo la aceptación humilde de la condición de la inteligencia hecha esencialmente para el ser,



sino también una actitud religiosa de reverencia y de amor al ser creado como a la obra y la imagen de Dios, y, sobre todo, al Ser increado, fuente única de donde fluye a la vez por creación tanto el ser con su inteligibilidad como nuestra inteligencia hecha y acomodada a la captación de ese ser.

En esa actitud sincera y humilde, sostenida por el espíritu religioso del medioevo, la inteligencia encuentra no sólo su verdadera *grandeza*: su perfección con la adquisición paulatina del ser que la complementa y que un día llegará a ser plena con la posesión del Ser infinito con la consiguiente felicidad; sino también su *nobleza*, porque, entre todas las creaturas del mundo material, ella es la única que — orientada hacia el ser, hacia su verdad y bondad — está capacitada y orientada hacia el conocimiento y el amor de Dios como a su fin último.

En síntesis, la inteligencia humana para S. Tomás y la filosofía medieval, no es divina ni angélica, no posee su objeto en sí misma, ha de adquirirlo y de un modo humilde, por conceptos abstractos y a veces análogos: esa es su *miseria*; pero a la vez está esencialmente hecha para el Ser, para enriquecerse con la posesión infinita de Dios: esa es su *grandeza*.

2. — La filosofía moderna encarnada en Descartes representa una época y una posición espiritual contraria.

En una actitud de orgullo, comienza de un modo inverso al de la filosofía medieval: empieza por la inteligencia para acabar en el ser. El ser, antes trascendente y extramental, lógicamente es llevado (a pesar de las conclusiones expresas de Descartes) a la inmanencia del puro pensar fenomenal (no ontológico).

Y el hombre que no se humilló ante el ser para recibirlo como es en su inteligencia, consiguientemente a esta posición primera de soberbia, encerrado en su pensamiento y sin poder prescindir de ese ser, debió proyectarlo como una creación suya, y debió seguir las consecuencias de su



orgullo inicial y reclamar para su pobre inteligencia los atributos de la inteligencia divina. Por eso, el idealismo trascendental contemporáneo, última etapa lógica del pensamiento moderno iniciado con el «cogito» cartesiano, es irremediablemente panteísta. Lo triste es que sea un filósofo católico (pero que no hizo filosofía cristiana) quien haya iniciado y puesto las premisas de una semejante solución final.

Esta actitud del pensamiento moderno iniciado por Descartes encierra una doble y trágica consecuencia. Por una parte, la deformación de la inteligencia desviada de su verdadero objeto, el ser, y obligada violentamente a buscar en ella misma lo que no podía dar, y a proceder como idealista en una continua contradicción consigo misma, ya que no puede pensar nada sino como realista; y, por otra, una exaltación idólatra de la inteligencia, hasta convertirla en una divinidad inmanente con todas las escuelas religiosas y morales en ello implicadas, y que la ha llevado a un extremo tal de orgullo que la incapacita sobremanera para reconocer y desandar su camino errado.

Pero es inútil luchar contra el movimiento intrínseco y esencial de la inteligencia: ni el entendimiento está hecho para iniciar su camino partiendo de sí mismo, sino del ser, ni la inteligencia humana está hecha para ser Dios, sino para estar esencialmente subordinada a Dios. Y pese a las afirmaciones de la filosofía moderna, aun en sus representantes más avanzados, la inteligencia se venga de ellos, porque nada piensa sino como ser, y en su incoercible movimiento de proyecciones infinitas hacia la posesión de ese ser, de la verdad infinita, busca el Ser infinito y trascendente que no está en ella y que le falta, busca a Dios.

Pero para reconocer este camino realista inseparable y esencial de la inteligencia, para que la filosofía moderna reande el camino hasta antes de Descartes (sin perder nada de sus verdaderas conquistas), no basta una revisión filo-



sófica de sus principios, es menester una actitud ascética de sinceridad y humildad ante la verdad, cualquiera que ella fuere, es menester deponer el espíritu de soberbia que la arruina y la impide ver, es menester cambiar radicalmente de espíritu. Sólo así se podrá realizar la revisión del movimiento filosófico iniciado con el «Discurso del método», centrando de nuevo la inteligencia en los pilares graníticos del ser y de su propia naturaleza y remediar el mal paso dado por Descartes hace justamente tres siglos.

